

الحرية الإنسانية عند أبي الهذيل العلاف

تأليف

الدكتور محمد عبد الرحيم الزيني

مدرس الفلسفة الإسلامية

كلية التربية - حجة

جامعة صنعاء

الحرية الإنسانية (العدل المعتزلي) عند أبي الهذيل العلاف (١٣٥-٢٣٥هـ)

١- تمهيد :-

الحرية مطلب إنساني عام ، وأمل يعيش في ضمير كل إنسان . أما على الصعيد الاجتماعي فالحرية أمنية غالية تسعى إليها كل الشعوب . والعرب مثل أي شعب ، كانت الحرية هدفا جوهريا في حياتهم ، ولذلك لم يكن غريباً أن تكون هذه المشكلة التي ثار حولها الجدل في وقت مبكر (منذ نهاية القرن الأول الهجري تقريباً) هي أولى مشكلات الخلاف بين علماء المسلمين ، متكلمين وفقهاء .

وقد تناولها العقل الإسلامي بالتحليل والتعليل لما لها من تأثير مباشر في حياة المسلم اليومية ، وهي كامنة في تساؤله المستمر : أهو مسير أم مخير ؟ . أهو خالق أفعاله أم أن هناك قوى غيبية تسيّره رغم أنفه ؟ لا سيما والطابع الغالب على العرب قبل الإسلام أنهم جبرية ، ينسبون ذنوبهم إلى ربهم فيقولون : إن الله سبحانه قد شاء ما نحن به وحملنا عليه وأمرنا به ^(١) ، فرد عليهم القرآن الكريم قائلاً : «وإذا فعلوا فاحشاً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون» ^(٢) .

ويقال إن «أول من قال بالجبر وأظهره بعد الإسلام : معاوية بن أبي سفيان وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذرا فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب» ^(٣) . ثم ساعدت الدولة الأموية بحكمها الملكي ، على نشر المذهب الجبري ، وقمع جميع الحركات الفكرية المناهية بالحرية الإنسانية ^(٤) .

١- المغني ج٨ ص ٣٣٩ .

٢- سورة الأعراف الآية ٢٨ .

٣- المغني ج٨ ص ٤ .

٤- جولد تسيهر : العقيدة والشرعية (الدار المصرية للتأليف ، القاهرة) ، ص ٧٠-٨٨ ، والدكتور عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ص ١٨٧ ، ويرى مروة في كتابه النزعات المادية ، أن أيديولوجية الطبقات المسيطرة في المجتمعات العربية هي أيديولوجية دينية مناهضة للعقل ، وأن التيار العقلاني في الفكر الإسلامي هو تعبير عن أيديولوجية القوى المناهضة لهذه الطبقات المسيطرة (النزعات ج١ ص ٥٦٨ - ٧٦٥) . ولكن مهدي عامل يطرح فكرة جديدة بالبحث والمناقشة وهي : لماذا لا تكون هذه العقلانية في الفكر الإسلامي كما نراها عند ابن رشد أو المعتزلة عقلانية هذه الطبقات المسيطرة ، ويكون هذا العقل عقلا دينيا . (أزمة الحضارة العربية ص ٢٤٧) .

ومن أبرز هؤلاء المفكرين معبد الجهني (ت ٨٠هـ) وغيلان الدمشقي (ت ١٠٥هـ) لذلك كان على المعتزلة وعلى رأسهم العلاف (ت ٢٣٥هـ) ، دور بارز في تطهير عقول الناس من هذه الأفكار ، وإعلاء فكرة الحرية التي جاء بها الإسلام ، وتحريراً للعقلية الإسلامية ودفعاً للإنسان العربي على طريق البناء والتقدم والحرية .

وقد أسعفت نصوص القرآن الكريم ، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم المعتزلة عامة على نقد مبدأ الجبرية وتعزيز مبدأ الحرية . وتصدى المعتزلة للمذهب الجبري ، وفندوا حججه ، وبينوا تهافته حتى استطاعوا أن ينتصروا على ما عداهم من الفرق قبل أن يحل بهم الأفول الذي ربما يكون من أسبابه الخليفة المتوكل .

٢- نقد العلاف لأراء الجبرية :

تصدى العلاف لمذهب الجبرية الذي ينسب إلى جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) . وخلاصة مذهبه : أن الإنسان لا قدرة له ولا حرية ولا اختيار ، ولا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه الفاعل المؤثر في الموجودات ، أما الإنسان فتنسب له الأفعال مجازاً كما يقال : « تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس ، ومع ذلك فالإنسان يتميز عن الجمادات بإرادة خلقها له الله يستطيع أن يحقق بها الفعل » .^(١) ويصور الشهرستاني مذهب جهم هذا فيشرح موقفه فيقول : « إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أعماله ، والله هو الذي يخلق الأفعال فيه كما يخلقها في الجمادات وأفعاله كلها جبر الثواب والتكليف والإيمان والكفر »^(٢) . قاله سبحانه خلق المؤمنين مؤمنين ، والكفار كافرين .. وكل ما ينكشف عنه الغطاء من مستقبل الأيام ، ونراه في هذا الوجود متحققاً قد قدر أزلاً .

أما رد العلاف على هذه الفرق ، فينحصر في زعمهم بأن الكافر قادر على الكفر الذي اختاره ، غير قادر على الإيمان الذي تركه . ويحاول العلاف أن يبين معنى الحرية ، ويحدد أبعاد القضية حتى تتضح جوانبها بلا غموض ، فتتجلي الحقيقة ، ويظهر مدى تهافت قول المجبرة يقول : إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي

١- مقالات ج ١ ، ص ٣٣٨ .

٢- الملل ج ١ ، ص ١٨٠ ط . فتح الله بدران ، الأنجلو المصرية .

هو فيه ، فقد صح أنه ليس له قدرة على الاختيار ، ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه مجبر عليه ، وذلك لأن القادر على الفعل يقدر أيضا على تركه ، فإذا صحت قدرة الإنسان على أمر من الأمور صحت نفس هذه القدرة على تركه ، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه . والمجبّرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها إياها عن الآخر ، وهذا مخالف لحقائق العقل ومسلمات الأمور ، لذلك يختم العلاف دفاعه بهذا التقرير : إن حقيقة القدرة ، إذا صحت على فعل صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده ، وبهذا يتضح بطلان قول المجبرة .^(١)

٣- الحرية الإنسانية عند المعتزلة :

يعد المعتزلة من أنصار الحرية الإنسانية ، ويبدو أنهم قد رفعوا لواء هذه الدعوة للارتقاء بمستوى أداء الإنسان المسلم حتى لا يشعر أن هناك قيда ما يُكبّل حركته اليومية فهو يختار أفعاله بمحض إرادته فيقرر مصيره وله أن يفعل الخير والشر بإرادته الحرة ، بعقله الواعي بعد تروٍّ ، ومن ثم هو مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدنيا والآخرة . كان المعتزلة حريصين على مبدأ «العدل الإلهي» ، وهو الأصل الثاني من أصولهم الخمسة الشهيرة ، لذلك أطلق عليهم «أهل العدل» . قالوا : الله عادل ، لا يظلم أحدا من البشر لذلك أعطى الإنسان العقل والإرادة ، ثم كلفه بالأفعال وتركه يختار ما يعن له حسب هذه الإرادة ، إيمانا وكفراً ، طاعة أو معصية . ويرى الشهرستاني أن من المبادئ التي اتفق عليها المعتزلة : «أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرها ، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة ، والرب منزّه أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم لكان ظالما ، كما لو خلق العدل كان عادلاً»^(٢) .

٤- حرية الإرادة عند العلاف :

تصور أبو الهذيل العلاف لا يخرج عن نطاق المعتزلة ، وفكره يدور مع مجمل فكرهم في فلك واحد إلا من تفرعات هنا ، وتحليلات هناك ، وإضافة في هذا الجانب ورأي مستقل في جانب آخر .

١- الانتصار ص ١١ ، ط - نبيرج - بيروت ١٩٨٦ م .

٢- الملل ١ ، ص ٤٩ .

ومن الحقائق المقررة أنه نصير كبير لحرية الإرادة ، ونادى بها مبدأ أساسيا من المبادئ الجوهرية لحياة الإنسان المسلم . وعمل العلاف على نشر الفكرة بين مواطني عصره عن طريق النقاش معهم أو مع الفرق المخالفة ، أو في الجلسات الثقافية التي كان يعقدها عند المؤمنون ورؤي أن المؤمنون سألوه أن يلخص مبدأ العدل الإلهي في كلمتين فقال يا أمير المؤمنين : نهاك من دعاك قال : لا ، قال : خذك عن الطريق ، وأخذ عليك المضيق قال : لا ^(١) . ويعني العلاف أن الله سبحانه وهب الإنسان عقلا قادرا على الاختيار ، ونصب له الدلائل البينة التي تميز له طريق الخير وطريق الشر ، ثم أفسح له مجال الفعل ووسع له نطاق الإبداع ورفع عنه الموانع الحائلة دون الاختيار .

وقد اعترف بهذه الحقيقة أغلب مؤرخي الفرق ، حينما قالوا : إن أبا الهذيل يقول في القدر مثل قول أصحابه ^(٢) ، أي أن الإنسان خالق أفعاله ، ويتحمل تبعه ذلك ويصور العلاف هذه القضية بتعبيرات متعددة فيقول : إن الإنسان فاعل لأعماله محدث لها ومخترع ، ومنشئ على الحقيقة ، وهذه التعبيرات تقر حقيقة مادية موجودة في العالم الخارجي ، وليس تعبيراً مجازياً كما زعم جهم وفرقة ^(٣) .

ويملك الإنسان إرادته التي يقرر بها أن يفعل فعلاً معيناً أو يمتنع عنه وهي موجبة لمراده ، وإرادة الإنسان تكون دائماً قبل أن يفعل ، فإذا أراد تحققت الأشياء في الواقع وإذا لم يرد لم يتحقق . فإذا أراد إنسان حركة أو سكونا ، فهو قادر على ذلك سواء كانت هذه الحركة يمنة فهي متحققة في الواقع كما أراد ، وإن أراد هذه الحركة يسرة فهي أيضاً حركة يسرة ، وكل ما يصدر عن الإنسان يقع اختياراً منه وكل ما يقصد إليه فهو قادر عليه ^(٤) . إلا أن العلاف لا يترك القول هكذا بحيث نفهم أن حرية الإنسان حرية مطلقة ، لذلك يحدد نطاق القدرة التي يتحرك داخلها الإنسان ، وهي عبارة عن سائر ما يعرف كيفيته ويدرك معناه من الحركات والسكنات والالام واللذات ، فهذه كلها أعمال يقدر

١- طبقات المعتزلة ص ٢٥٦ .

٢- الملل ج١ ص ٥٤ ، ديبور : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٨ ط ، النهضة المصرية .

٣- مقالات ج٢ ص ٢١٩ .

٤- مقالات ج٢ ص ١١٧ - ٢٧٤ (تحقيق محي الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية ١٩٦٩م) .

عليها الإنسان ، وهي خاضعة لإرادته . أما ما لا يدرك ككيفيته كالألوان والطعوم والآرايح والحياة والموت ، فهي خارجة عن إرادته ، ومتعلقة بقدرة الله .

ولعل العلاف مصيب في هذا التقسيم ، فهو يفرق بين القدرة الإلهية وهي قدرة مطلقة وقادرة على كل شيء ، وبين قدرة الإنسان وهي محدودة بإمكانات الإنسان العقلية والنفسية والجسمية والاجتماعية . والقول بأن قدرة الإنسان قادرة على كل شيء ، غرور ظاهر ، وإدعاء ظاهر بطلانه ، وقول يتنافى مع الوقائع المحسوسة .

أما هذا التحديد بين ما يدركه الإنسان ويعرف حقيقته فهو قادر عليه وبين ما يجهله أو يحيط بشأنه فهو غير قادر عليه . فهذا تقدير صحيح لقوى الإنسان ، وفهم مقنع لجوانب شخصيته .

ويعصور أوليري رأي العلاف في حرية الإرادة فيقول : «الإرادة الداخلية في الإنسان حرة ولكن الأعمال الخارجية غير حرة فهي محكومة أحياناً بقوى خارجية في الجسم أو خارجه وهي محكومة أحياناً أخرى بالإرادة الداخلية»^(١)

ومعنى كلامه : أنه يقرر أن الإرادة الإنسانية حرة في تصرفاتها وهذا ما أثبتناه سابقاً . ثم يقسم العلاف العوامل التي تتحكم في الإرادة إلى عاملين : العامل الداخلي ويسميه الإرادة الداخلية وهي حرة ثم العامل الخارجي ، ويتحكم فيه عاملان الأول خارجي ، وهو عبارة عن جملة القوانين التي تتحكم في داخل هذا الكون الذي يعيش فيه الإنسان فتقيّد حركته إذ أن الإنسان لا يستطيع أن يتجاوز هذه القوانين (وإن كان الإنسان يحاول أن يفهم هذه القوانين لكي يسخرها لصالحه) أضف إلى ذلك أنه محكوم بقدرات جسمه ولها إمكانات محدودة .

الثاني وهو العامل الداخلي ولعله يقصد به النزعات الشهوانية والرغبات المكبوتة والميول والأهواء الذاتية التي تسيطر على حركة الإنسان وتوجهها وجهة معينة . ويمكن أن نستخلص دليلين مما أورد المؤرخون على حرية الإرادة عند العلاف :

١- الفكر العربي ص ١٣٩ (ترجمة تمام حسان . المؤسسة المصرية (د.ت) .

١- دليل التكليف :

وهو دليل عقلي استنبطه من الواقع الحياتي المعيش فالأمر الإلهي الموجه من الله للإنسان ، يشتمل على الأمر والنهي والحث على الطاقة والتحذير من المعصية ، والترغيب في الجنة ، والترهيب من النار وهذا الأمر الإلهي دليل في حد ذاته على أن الله لا يكلف عباده ما لا يطيقون ودليل على أن الإنسان مختار في أفعاله فمن يمتثل للأمر يفوز بالجنة ومن يعصيه فيعاقب بالنار .

أ- الدليل العقلي :

ويتمثل ذلك في فهم العلاف لقوله تعالى : **وَسَيَحْلُقُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ** ^(١) فيستنبط من الآيات أنها تقر الحرية الإنسانية وأن الإنسان مستطيع بذاته عن طريق القوى التي منحها له الله . ويقول العلاف: «هل يخلو من أن يكون أكذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وهم يكذبون ، فيقولون لسنا نستطيع ولو استطعنا لخرجنا معكم فأكذبهم على هذا الوجه . أو يكون على وجه آخر يقول : إنهم لكاذبون ، أي إن أعطيتهم لم يخرجوا ، فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون» ^(٢) .

وفي نفس الوقت يذهب العلاف إلى أن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم «وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب الأفعال ولا الأقوال والله عزوجل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يصفون به» ^(٣) . وحجته في ذلك أن هذه الأفعال لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها ، وهذا مخالف للحقائق الدينية .

وهذه القضية هي التي لخصها الشهرستاني في قوله : **"العلاف قدرى الأولى جبري الآخرة"** ^(٤) . ويقصد أن الإنسان تفرض عليه أفعاله في النشأة الثانية ولا اختيار له فيها .

١- سورة التوبة الآية ٤٢ .

٢- أمالي المرتضى ج١ ص ١٢٥ . مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧م .

٣- الفرق بين الفرق ص ١٢٤ ، مقالات ج٢ ص ٢٧٤ ، شرح المواقف ص ٦٢١ ، الخطط ج٣ ص ٢٨٤ .

٤- الملل ج١ ص ٥٤ .

وقول العلاف بأن الدار الآخرة ليس فيها اختيار ، وأن أفعال العباد كلها أفعال اضطرارية أعطت فرصة كبيرة لابن الراوندي (الذي كان في الأصل معتزليا ثم تحول إلى الزندقة) أن يشن عليه حملة كبيرة ساخرا من رأيه مسفها وجهة نظره ، متعجبا من قوله : إن أهل الجنة مع زوال الأمراض عنهم ، وصحة عقولهم وأبدانهم لا يقدرّون على أي فعل من الأفعال قل أو كثر وأنهم مضطرون إلى ما فيه من حركة أو سكون أو قيام وقعود أو كلام وسكون ويرى ابن الراوندي أن أهل الآخرة في هذا الوضع بمنزلة الحجارة تنزل على حالتها من السكون ما لم يحركها محرك .

وقد دافع الخياط عن وجهة نظر العلاف ، وإن جاء دفاعه متهافتاً ، وحجته ضعيفة فيقول : إن أبا الهذيل يرى أن الدنيا دار عمل ، وأمر ونهي ، ومحنة واختيار ، والآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ، فإذا جوزنا حرية الإرادة لأهل الدنيا فأهل الآخرة غير محتاجين إليها لأن الله هو المتولي لجميع أفعالهم ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم لهم القدرة على اختيار الأفعال لكانوا مكلفين ووقعت منهم الطاعة والمعصية ، وأصبحت الجنة دار محنة بينما هي دار ثواب ، ثم يضيف : إن أهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء ، والحجارة موات ليست بحية ولا عالمة ^(١) .

ويبدو أن ابن الراوندي مصيب في نقده كلية لأول وهلة وعند فحص دعواه بدقة يبدو مخطئاً . إن العلاف يقر باختيار أهل الآخرة لكن حريتهم لا تستلزم التكاليف . ثم لماذا يذكر على أهل الآخرة أن يكونوا مكتسبين لأعمالهم ، مأمورين بالشكر لله على نعمه التي لا تحصى ^(٢) . وإن مكن الخطأ عنده هو تصويره الخاطئ لحياة الإنسان في الآخرة وقياسه الغائب على الشاهد .

إن مقالة العلاف تنطوي على أفكار منكرة ، وتعبّر عن شطط واسع وتنبيء عن دخول بالعقل في متاهات من المستحيل استكناه أبعادها ، أو سبر أغوارها وإذا كان العقل البشري لم يستطع أن يفسر كثيراً من الغاز الحياة المشاهدة بحواسنا ، فكيف يلج بنفسه في عالم الغيب المستور .

١- الانتصار ص ٧٠-٧١ (ت نبيرج . ط . دار قابس ، بيروت ، ١٩٨٦م) .

٢- رسالة التوحيد ص ٥١ ، أبو زهرة : المذاهب الإسلامية ص ١٣ (دار الفكر العربي ، القاهرة) .

ثم ننتقل للنقطة الثانية المرتبطة بحرية الإرادة ، وهي مسألة الخواطر : والخطر في أبسط تعريفاته : " هو ما يرد على القلب من الخطاب ، أو الوارد الذي لا عمل للعبد فيه " (١) وفي تعريف آخر : هو نوع من الوحي الباطن والداعي المؤثر " . (٢) وفي تصوري أن الخطر نوع من الوحي الخفي أو الهاتف المقلق أو الجيشان العارم في نفس الإنسان ، يحرك جوانيته في اتجاه الخير ليفعله ويحذره من طريق الشر فيتجنبه ، وهو الحركة الداخلية الهادئة التي ترشد الإنسان لمصالحه .

هذا الخطر شغل عقول المعتزلة ، وعكفوا على دراسته من حيث طبيعته وعلاقته بحرية الإرادة ، فذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الخواطر أعراض ، وأن الخطر الداعي إلى النظر والتفكير والاستدلال ، يورده الله على قلب الإنسان العاقل فيدعوه به إلى طاعته ويحرك به دواعيه على الاستدلال عليه بتخويفه وترهيبه .

والخطر الثاني من قبل الشيطان يصد به عن طاعة الخطر الأول ، أي يهيء له سبل الغواية والتردي في الرذيلة (٣) ، ومعنى ذلك أن إرادة الإنسان الحرة يتنازعها باعثنان أو أمران نفسيان الأمر الأول يأتي من قبل الله ، وقد يسمى لطفاً ، أو هداية أو توفيقاً . والثاني من الشيطان ، ويسمى غواية .

وهذا التوجه من العلاف ، يتفق مع قوله بالخلق المستمر ، إذ أن الأعراض لا تبقى وقتين . وقد خالف النظام أستاذه ، كما هي عادته ، فساير نزعته المادية ، واعتبر الخواطر أجساماً محسوسة ، وأن مصدرها من الله ، سواء كان طاعة أو معصية إلا أن الله دعا الإنسان بخاطر الطاعة لكي يطيعه ، ودعاه بخاطر المعصية ، إلى المعصية لا ليفعلها ولكن لكي يتم له الاختيار بين الطريقين : طريق الخير وطريق الشر (٤)

وموقف النظام هنا أصوب ، حيث جعل الله مصدراً للباعثين أو الهاتفين ، وفي نفس الوقت نفى أن يكون الله مصدراً للشر ، وأكد على مسألة حرية اختيار الإنسان بين الأمرين أو الخاطرين .

١- التعريفات ص ١٨٥ (ط الحلبي القاهرة ، ١٩٣٨م) .

٢- أبو ريذة : النظام ص ١٧٣ (دار النديم ، القاهرة ، ١٩٨٩م) .

٣- البغدادي : أصول الدين ص ٢٧ ، مقالات الإسلاميين ج٢ ص ١١٤ .

٤- مقالات ج٢ ص ١١٣ .

وما يؤخذ على العلاف ، أنه جعل خاطر الشر من الشيطان ، ولو اعتبره باعثاً داخلياً أو هاجساً نفسياً من داخل الإنسان متمثلاً في رغباته وشهواته ، أو متطلبات النفس الأمارة بالسوء لكان أفضل ، وصح قيمة اختيار الإنسان ، إذ أن هذا الصراع الداخلي عند الإنسان بين نواحي الخير ونواحي الشر ، يؤكد قيمة حرية الإرادة والانتصار على نوازعه ورغباته لكي يلبي خاطر الطاعة وداعي الخير .

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى نفي خاطر الطاعة وأرجعه بعضهم إلى طبيعة النفس الخيرة ، أو اعتبروه أمراً ذاتياً مُصاحباً للطبيعة البشرية ، ومن ثم فهي تميل إلى الأفعال التي تحبها بلا خاطر يدعوها إلى ذلك . أما الأفعال التي تكرها وتتفر منها فإن الله عزوجل يحدث لها من الدواعي مقدار كراهتها لها ونفورها منها ، وإذا دعاها الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبه زادها الله من الدواعي والترغيب ما يوازي داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة^(١) .

يتبين من هذا أن العلاف حريص كل الحرص ، على تأكيد حرية الإرادة الإنسانية في كل مبدأ من مبادئه ، وفي كل قضية تتفرع إليها أبحاثه وبهذا يتضح مدى ما يتمتع به فكره من ميزة التماسك والتكامل ، وهذه ميزة الفكر المؤسس على النظر العقلي السليم عامة^(٢) .

٥- الاستطاعة :

الاستطاعة هي الطاقة والقوة والقدرة والوسع ، وهي صفة يتمكن بها الإنسان من اختيار الفعل أو تركه . وقد عرفنا سابقاً أن الجبرية أنكرت الاستطاعة أصلاً . أما المعتزلة ، فقد أجمعوا انطلاقاً من نزعتهم العقلية على أن للإنسان استطاعة ، تكون قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده وغير موجبة الفعل^(٣) ، ثم اختلفوا فقال بشر بن المعتمر وضار بن عمرو وغيرهم : إن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً .

١- مقالات ج ٢ ص ١١٤ .

٢- النزعات ج ١ ص ٨٠٨ .

٣- مقالات ج ١ ص ٣٠٠ .

وقال أبو الهذيل : لا تكون الاستطاعة مع الفعل ألبتة ولا تكون إلا قبله ولا بد وتفنى مع أول وجود الفعل ، وحجته في ذلك ، أن الإنسان يحتاج إلى الاستطاعة قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن إليها حاجة بوجه من الوجوه وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعا للفعل وعجزا عن فعل . ومن حيث طبيعتها ذهب العلاف إلى أن الاستطاعة ، عرض من الأعراض وهي غير سلامة الأعضاء وصحة الحواس .

وخالفه فريق من المعتزلة على رأسهم بشر بن المعتمر ، وقرروا : أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات .

وكما ذهب العلاف إلى أن الاستطاعة عرض من الأعراض ، وهي تفنى حال وجود الفعل ، واتساقا مع ذلك ، ذهب إلى أن الإنسان قادر على فعله في الأول وهو "يفعل في الأول" ، أما الفعل فيقع في الثاني لأن الوقت الأول ، وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل ، ومعنى ذلك أن الاستطاعة موجودة مع الإنسان حال يفعل . أما عند وقوع الفعل ، فلا يحتاج لهذه الاستطاعة ^(١) .

وأورد ابن حزم دليلا عقليا للعلاف على وجود الاستطاعة عند الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله ، وملخصه ، أن الكافر إما أن يكون مأمورا بالإيمان أو لا يكون ، والصحيح أن الأمر الإلهي موجه للمؤمن وللکافر ، ومن ثم فالأمر لا يخلو من أن يكون أمرا لا يستطيع الكافر على تنفيذه ، وليست له قدرة على ذلك ، وهذا تكليف ما لا يطاق وهو ظلم وجور وهما منفيان عن الله ، أو أمر يستطيع تنفيذه وقادر عليه ، أما الأدلة النقلية فهي قوله سبحانه : "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" ^(٢) وهي تبين أن الاستطاعة متقدمة على الفعل .

وكذلك قوله تعالى : "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" ^(٣) . وقوله : "وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون" ^(٤) فصح أن

١- مقالات ج ١ ص ٣٠٢ ، نشأة الفكر ج ١ ص ٧٥٠ (دار المعارف بمصر ١٩٦٦م) .

٢- سورة آل عمران الآية ٩٧ .

٣- سورة البقرة الآية ١٨٤ .

٤- سورة التوبة الآية ٤٢ .

استطاعة الخروج موجودة مع عدم خروجهم .^(١) وجدير بالذكر ، عرض رأي النظام ، نظرا لأهميته ، وثاقب نظرتي . قال : إن الإنسان حي مستطيع لا بحياة ، واستطاعة هما غيره ، والإنسان قادر على الشيء قبل كونه ، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده^(٢) .

ومعنى ذلك أن الاستطاعة ليست قوة خارجة عن الإنسان ، تلزمه ساعة الفعل ثم تفتنى ، بل هي صفة قائمة بالإنسان أو جزء من تكوينه البيولوجي يولد مزوداً بها والاستطاعة هنا هي نفس المستطيع ، أو هي "أمر ذاتي" على حد تعبير الدكتور مذكور^(٣) . وقد وجه لرأي العلاف عدة انتقادات نوجزها فيما يلي :-

أ- أنكر ابن الراوندي ، ما ذهب إليه العلاف من القول بأن الاستطاعة تكون قبل الفعل وهذا يؤدي إلى أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود إلى السماء وشرب ماء البحر ، وقتل أهل الأرض .

وهذا نقد ضعيف ، وادعاء كاذب ضد العلاف ، وكل إنسان يشعر في نفسه وجود الاستطاعة ، كقوة ملازمة له ، ولا يدعي ، ما زعمه ابن الراوندي . ورد الخياط عليه بقوله : إن هذا القول إذا لزم المعتزلة فهو يلزم ابن الراوندي وكل من زعم أن الاستطاعة مع الفعل^(٤) .

ب- خطأ ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) العلاف في قوله : أن الفاعل في وقت الفعل غير مستطيع لفعل آخر ، وألزمه أن الاستطاعة تكون قبل الفعل ومع الفعل . وقال : أجمع الناس على أن كل فاعل مستطيع في حال فعله ، فالاستطاعة مع الفعل ثابتة^(٥) . وهذا نقد صحيح وفي موضعه .

ج- ويتفق ابن حزم مع نقد ابن قتيبة ، ويوافق العلاف على قوله بأن الاستطاعة قبل الفعل إلا أنه يأخذ عليه إنكاره كون الاستطاعة لا تكون مع الفعل . وقال : لو صح

١- الفصل ٣ ص ٢٥ - ٢٦ (ط. مكتبة السلام . القاهرة ، ١٣٤٨هـ) .

٢- مقالات ج ١ ص ٢٩٩ ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ والمجلد ج ١ ص ٥٤ .

٣- في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١٠٧ .

٤- الانتصار ص ٧٩ .

٥- تأويل مختلف الحديث ص ٤٤ (ط الكليات الأزهرية ١٩٦٦م) .

كلام العلاف : لكان الفاعل إذا فعل عديم الاستطاعة ، وفاعلا فعلا لا استطاعة له على فعله حين فعله ، وإذا لا استطاعة له عليه ، فهو عاجز عنه ، وهو فاعل عاجز عما يفعل ، وهذا تناقض ، ومحال ظاهر (١) .

وأعتقد أن مأخذ ابن قتيبة وابن حزم ، فيها قدر كبير من الصحة إذ أن الاستطاعة ملازمة للإنسان سواء قبل الفعل أو مع الفعل أو بعده ، لأنها ليست قوة كامنة خارج الشخص الإنساني : والنظام كان أصوب نظرا ، وأنفذ بصيرة من أستاذه ، إذ جعل الاستطاعة قوة كامنة في الإنسان ، وصفة قائمة به ، إذا أراد فعل الأول والثاني ، أو لم يفعل وفي هذا تأكيد كبير لوجهة نظرهم في حرية الإرادة . وعذر العلاف هنا ، أن اتخذ منهجا مترابطا يجعل فكره بناء متماسكا قويا يتفق مع قوله "بالخلق المستمر" . فالاستطاعة هنا هي فعل يخلقه الله للإنسان في كل وقت ، وحين مباشرته أي عمل من الأعمال . وبصرف النظر عن الهنات التي قد تبدو في هذا الرأي أو الآخر ، نجد أن العلاف حريص على المبدأ الأول الكامن وراء فلسفته والأساس الذي أقام عليه كل آرائه وهو قوله بالفعل الإلهي المستمر داخل هذا الكون.

وقد أصاب ابن حزم في رأيه الذي ذهب إليه في الاستطاعة فقال : الاستطاعة شيئان أحدهما قبل الفعل ، وهو سلامة الجوارح " (أعضاء البدن التي تقوم بالفعل) ، وارتفاع الموانع والثاني لا يكون إلا مع الفعل ، وهو القوة الواردة من الله تعالى وهو خلقه للفعل فيمن ظهر منه وسمي من أجل ذلك فاعلا (٢) .

٦- الأفعال المتولدة :

تأكيدا لقضية حرية الإنسان ، واتصالا بالواقع المعيش وانسياقا وراء منهج الاستنباط والاستنتاج ، وجريا خلف النزعة العقلية والتحليلية ، ناقش المعتزلة مدى مسؤولية الإنسان للأفعال غير المباشرة التي تصدر عنه بعد أن أكدوا إسناد الأفعال المباشرة إليه بصراحة ، أيتحمل الإنسان نتائج عمله أم ينسب إلى غيره ؟ .

١- الفصل جـ ٣ ص ٢١ .

٢- الفصل جـ ٣ ص ٢٠ .

ومن أمثلة ذلك ، الألم الذي يحدث للإنسان عند الضرب ، فالضرب ينسب إلى الضارب ، أما الألم المتولد عن ذلك فلمن ينسب ؟ واللذة الحادثة عند الأكل ، وذهاب الحجر إذا رفعناه إلى أعلى أو إلى أسفل ، وذهاب السهم إذا رماه رام فقتل إنساناً آخر . وهكذا توقف المعتزلة أمام قضية أثر الفعل في الآخر أو في الطبيعة ، وفي مدى تحمل الإنسان لمسئولية عمله ، وسمي هذا البحث بمبحث التولد .

وتعدد مفهوم التولد عند المعتزلة فقال بعضهم : هو "الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري" . وقال فريق ثان : "هو الفعل الذي أوجبت سببه ، فخرج من أن يمكنني تركه وقد أفعله في نفسي وفي غيري" . وقال فريق ثالث : "هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي ، مثل الألم الذي يلي الضربة والذهاب الذي يلي الدفعة" . ثم عرفه الإسكافي أحد رؤساء المعتزلة ، تعريفاً أقرب إلى الواقع فقال : "كل فعل يتبهاً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة منه فهو متولد . وكل فعل لا يتبهاً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له ، فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر" (١) .

وإلى مثل هذه التعريفات ذهب الجرجاني والتهانوي (٢) . فقالا : إننا أمام فعلين فعل يصدر عن الإنسان مباشرة ، وفعل يصدر عنه بطريق غير مباشر ، فالأول اتفق المعتزلة على أنه ينسب إلى الإنسان ، وأما الآخر وهو الذي سمي "بالتولد" فاختلفوا فيه ، ينسب إلى الإنسان أم إلى غيره ؟ وما يهمننا هنا هو رأي العلاف الذي اتسم موقفه بالاعتدال والتوسط بين فريقين فذهب الفريق الأول إلى أن كل فعل يصدر عن الإنسان بسبب منه سواء كان أثره فيه أو في غيره ، فهو منسوب إليه . والفريق الثاني قرر أن الإنسان ليس له فعل إلا الإرادة والأفعال المتولدة لا فاعل لها ، وليس لها محدث أحدثها (٣) . ويمكن عرض وجهة نظر العلاف في النقاط التالية :

أ- أن كل ما تولد عن فعل الإنسان مما يعلم كيفيته (حقيقته) فهو فعله ومن أمثلة ذلك :
الألم الناتج عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه ، وصعوده إلى أعلى أو هبوطه إلى أسفل ، والصوت الحادث عن اصطكاك شيئين ذلك كله فعل الإنسان .

١- مقالات ج ٢ ص ٩٢ - ٩٣ .

٢- التعريفات ص ٦٠ وكشاف اصطلاحات الفنون ص ١٧١ . (ط ، مطبعة إقدام ، ١٣١٧هـ) .

٣- مقالات ج ٢ ص ١٨٩ .

أما ما لا يعلم كيفيته ، ويجهل الإنسان حقيقته فلا ينسب إلى الإنسان ، ولا يتولد عن فعله ، ولكنه فعل الله سبحانه ، ومثال ذلك : اللذة والألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع ^(١) .

ب- أن الإنسان يستطيع أن يفعل في غيره الأفعال بواسطة الأسباب التي يحدثها في نفسه ، فإذا رمى إنسان شخصا آخر بسهم ، ثم مات الرامي قبل وصول السهم فإن نتائج الفعل وما يتولد عن ذلك من ألم أو قتل ينسب إلى الرامي ^(٢) .
وهذه الحقيقة نلمسها في حياتنا اليومية ، ولعل العلاف أراد أن يؤكد مدى التزام العبد بالنتائج المترتبة على فعله ، وهذا جانب أخلاقي يندرج تحت مبحث القيم ، فمسئولية الإنسان الأخلاقية عن أفعاله لا تقتصر على ما يحدثه في نفسه فحسب بل وما يحدثه في غيره .

ج- فرق العلاف بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح وقال : "لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع عدم قدرته عليه ، فالاستطاعة معها (مع أفعال القلوب) في حال الفعل ، وجوز ذلك في أفعال الجوارح" ^(٣) .

ومعنى هذا أن أفعال القلوب تعادل الأفعال الإرادية وهي لا توجد إلا حيث تكون القدرة موجودة ولا توجد القدرة إلا في حال الفعل . أما ما يحدث بعد انقضاء الفعل من أفعال متولدة فقد خرج عن نطاق قدرة الفاعل ، وأصبح خاضعا لقوانين الحركة الطبيعية وقوانين السببية ^(٤) .

وقد ذهب النظام إلى رأي مقارب لأستاذة العلاف ، فقسم الأفعال إلى قسمين : قسم ينسب إلى الإنسان وهو فعله ، وجوهره الحركة ، فالإنسان لا يفعل إلا الحركة مثل صلاته وصيامه ، وعلمه وجهله وصدقته وكذبه وحبه وكرهه ، وكلامه وسكوته وسائر أفعاله فكلها حركات ، والقسم الآخر ينسب إلى الله فهو فاعله ، لأنه هو

١- مقالات ج ٢ ص ٨٨ ، الملل ص ٥٥ ، في الفلسفة الإسلامية ص ١٠٨ (ط دار المعارف بمصر ١٩٧٦) .

٢- مقالات ج ٢ ص ٨٨ .

٣- الفرق بين الفرق ص ١٢٨ . (ط . محي الدين عبد الحميد ، القاهرة) .

٤- النزعات ج ١ ص ٧٨٥ . (ط . دار الفارابي بيروت ، ١٩٨١م) .

الذي خلق الأشياء وطبعها على هذا النظام ، كذهاب الحجر عند دفعه ، وانحداره عند رميه ^(١) ، ومعنى ذلك أن الأفعال الأولى تنسب إلى الإنسان لأنها متعلقة بقدرته وإمكاناته ، وهو مسئول عنها . أما الأفعال الأخرى فهي تجاوزت قدرته وأصبحت تخضع لقانون العلية ، ومبدأ السببية لذلك تنسب إلى الله خالق هذه القوانين .

- نقد رأي العلاف :

أ- اعترض كل من البغدادي وابن الراوندي على رأي العلاف ، فالأول أحد علماء الأشاعرة المشهورين وهو من المعارضين المتزمطين لنظرية المعتزلة في حرية الإرادة ، ويؤمن بنظرية الكسب ، وهي تضيف الأفعال لله ، ويبقى للإنسان كسبها فقط .
والثاني : كان من المعتزلة ، وخرج عليهم ، فهو عالم بنقاط الضعف عندهم مزود بمنهجهم وأدلتها ، ومجمل اعتراضهما ينصب على قول العلاف : أن العاجز والميت يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل العجز والموت ، على حد تعبير البغدادي ^(١) أو كما يقول ابن الراوندي : يزعم العلاف أن الموتى يقتلون الأحياء ، والأصحاء على الحقيقة ، بون المجاز ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين . ولا شك أن كلا النقيدين ضعيف ، ومتهافت لأن العلاف لم يقل أن الموتى يقتلون الأصحاء ، فهذا محال في العقل ، ولكنه قال إن الأحياء في حال حياتهم وصحتهم وسلامة بدنهم ، تصدر عنهم أفعال ، تتولد عنها أفعال بعد موتهم ومن ثم ينسب إليهم النتائج المترتبة على أفعالهم ، وهذه أحداث تقع في حياتنا اليومية ، وهي مناط المسؤولية ، وجوهر توقيع الجزاءات في القانون وضعا أو دينيا . فلو فرضنا أن رجلا أرسل حجرا من أعلى فهوى إلى الأرض فأصاب إنسانا فقتله ثم مات مرسل الحجر ، فلا شك أن القتل الذي تم متولد عن دفعة المرسل . وكذلك يقال في رجل نزع قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه أمت الله الرامي ، لذلك فذهاب السهم متولد عن رميته وهو منسوب إلى الرامي .

١- الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

وقد دال الخياط على مسألة السهم بافتراضات أربعة ، ثم فندها لكي يصل إلى مقصده فقال : إن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو أن يكون :

- إما أن يكون فعلا لله ، وهذا لا يجوز لأن الرامي لا يدخل الله تعالى في أفعاله .
- وإما أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم ، وهذا لا يجوز لأنه ليس بحي ولا قادر .
- وإما أن يكون فعلا لا فاعل له وهذا لا يجوز في العقل .
- وإما أن ينسب إلى الرامي دون غيره ، وهذا ما يؤكده البرهان بعد فساد الاحتمالات السابقة ^(١) .

ب- ولو تعمقنا في رأي العلاف ، استنادا إلى رأيه في قدرة العبد على الأفعال وهو نفس رأيه في التوليد ، نجد أن وجهة نظره لا غبار عليها ، وهي تستند إلى التفريق بين مجالين : مجال للإنسان يستطيع أن يتحرك فيه وينتج ، ويبعد ويخترع ، وهذا كله مقصور له ، وينسب إليه ، ما تم بشكل مباشر أو غير مباشر ، ويتحمل مسئوليته . ثم مجال القدرة الإلهية ، وهذا مجال غير محدد بقوانين لأن الله هو خالق القوانين والقدرة الإلهية قدرة كاملة مطلقة ولها حرية التصرف والتدخل في جميع المجالات ولذلك ينسب إليها ما جهل الإنسان حقيقته ، ووقف أمامه حائرا لا يعرف أن يحل ألغازه ، ويفك رموزه ، وهذا كله فوق قدراته وإمكاناته .

ونتساءل هل معنى ذلك أن نطاق حرية الإنسان يتسع كلما استطاع أن يعرف الإنسان كيفية الأشياء ويدرك حقائقها ، ويسيطر على قوانينها وكلما زادت قدراته وتطور علمه وأخذ بالوسائل ففك رموز الكون وكشف عن قوانينه ، فتكشف أمامه أسرار الوجود وحقائق العالم ؟ وبصورة أدق هل حرية الإنسان مرتبطة بزيادة علمه بحيث كلما ازداد علما اتسع نطاق حريته ؟ هل هذا ما قصده العلاف ، حينما فرق بين هذين النطاقين ؟ ما يعلمه الإنسان فهو ينسب إليه ، وما يجهله فلا ينسب إليه ؟ وبما أن علم الإنسان مستمر ومن ثم فهو قادر أن يكشف غدا ما غمض عليه بالأمس . لذلك فحريته دائما في اتساع ؟ هذا احتمال وارد وقوي .

أم أنه أراد أن يبين مدى قصور الحرية الإنسانية إذا قيس بالحرية الإلهية وقصد من ذلك أن يقلل من غرور الإنسان ، ويمجد القدرة الإلهية ؟ هذا احتمال آخر وارد ولكنه ضعيف .

ج- إن الواجب علينا عندما نناقش حرية الإرادة ، وأفعال الإنسان التي تصدر عنه بشكل مباشر أو غير مباشر ، ألا ننساق كما انساق القدماء في الانغلاق على نواتهم وعلى دراسة القرآن والسنة فقط دون أن ينظروا للتطور العلمي البسيط الموجود في مجتمعاتهم ، ثم حركة الإنسان اليومية المظفرة وإذا كان القدماء عذرم حيث أن التطور العلمي كان سادجا وبدائيا فعلينا أن ننظر نظرة شاملة ، واسعة الأفق عندما نناقش قضية الحرية الإنسانية في مجال العلم ، والانتصارات العلمية التي هي جزء لا يتجزأ من النشاط الإنساني الحر ، فنحن نرى ونلمس غزو الإنسان للصحراء ، وشقه الترع ، وتحويل مجرى الأنهار واكتشاف القارات، والأمراض والجراثيم ، وغزوه للفضاء وصعوده للقمر والكواكب الأخرى ، أي أن الإنسان ببساطة شديدة ، استطاع في مراحل الشوط العلمي ، أن يسيطر على الطبيعة بكل أبعادها (غابات - بحار - يابسة - فضاء) هذا البعد المرئي يعتبر أحد الأدلة المادية على حرية الإنسان ، وأن هذه الحرية يتسع نطاقها كلما تقدم علمه ، ومن ثم فالإنسان قادر على سعادة نفسه ، وتقدم مجتمعه وتقرير مستقبله وتملك مصيره على الأرض .

د- بعد تحليل آراء المعتزلة في مسألة التولد ، يتبين أن فيها قدرا كبيرا من التكلفة الواضح ، واللجاجة العقلية ، والغموض المتعمد ، والغلوفي الرأي ، وقد لاحظنا أن آراءهم متفاوته بين من ينسب الأفعال المتولدة كلية إلى الإنسان ، ومن ينفيها تماما ويدعي أنها بلا فاعل ، ثم من يتوسط في قسمتها بين الإنسان وبين الله على حسب طبيعة هذه الأفعال معلومة كانت أم مجهولة .

والحقيقة أن هناك رأيا لابن حزم ، يتسم بالاعتدال ، ويتفق مع قواعد العقل ومبادئ الدين ، ويعبر عنه بعبارة سهلة ميسرة ، مع جودة التمثيل وحسن العرض بحيث يقنع العقل الذي لا يرضى إلا بالبرهان وقوة اليقين والقلب الذي ينشد طمأنينة الإيمان ، والتسليم بالقرآن .

بالإضافة إلى ذلك يصل - تقريبا - إلى نفس النتائج التي توصل إليها العلاف وملخص رأي ابن حزم : أن كل ما في العالم من جسم أو عرض فهو فعل الله عزوجل بمعنى أنه خلقه ، وهو مضاف إليه عزوجل بنص القرآن على وجه العموم وفي نفس الوقت هو فعل ما ظهر منه الفعل سواء كان إنسانا أو جمادا . على وجه الخصوص والدليل على ذلك قول الله تعالى : "ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة" ^(١) فسمى الله سبحانه المخطيء قاتلا وأوجب عليه حكما وهو لم يقصد القتل لكنه تولد عن فعله .

وقوله تعالى : "فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج" ^(٢) فنسب عزوجل الاهتزاز والانبثاق والربو إلى الأرض .

وقوله تعالى : "تلفح وجوههم النار" ^(٣) فأخبرنا تعالى أن النار تلفح . والخلاصة أن إضافة كل أثر في هذا الكون إلى الله غير إضافته إلى من ظهر منه فأضافته إلى الله لأنه خلقه ، وإضافته إلى الإنسان لأن الفعل ظهر منه أو تولد عنه ^(٤)

٧- موقف العلاف من قانون العلية :

نستنتج مما سبق أن الدوافع التي دفعت العلاف إلى القول بالتولد ، إيمانه بحرية الإرادة الإنسانية ومحاولته تأكيد هذا القول ، مع تحميل الإنسان النتائج المترتبة على الفعل ، وبالإضافة إلى ذلك ، إيمانه بقانون السببية ، أو قانون العلية إذ أن هذا الكون محكوم بمجموعة قوانين ، ويوجد ارتباط قوي بين السبب والمسبب ، فإذا حضرت العلة حضر المعلول وإذا غابت العلة غاب المعلول ، وكما يقول المناطقة العرب فإن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما .

وأقوال العلاف تتفق مع الدافع الأول أي القول بحرية الإرادة ، وما يترتب على أفعالها، لكن هناك بعض النصوص التي أوردها الأشعري يفهم منها بلا لبس إنكاره لقانون السببية ، وأن الارتباط بين العلة والمعلول ليس ضروريا ، وليس هناك تلازم بينهما وهاك نصه : "أما الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحدارا

١- سورة النساء الآية ٩٢ .

٢- سورة الحج الآية ٥ .

٣- سورة المؤمنون الآية ١٠٤ .

٤- الفصل جـ ص ٦٠ .

وهبوطاً بل يحدث سكوتاً والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً بل يحدث ضد ذلك ، وجوز ذلك أبو الهذيل ... وغلا في هذا الباب غلوا كبيراً حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت ، والإدراك مع العمى ، والخرس مع الكلام . والمشي مع الزمانة ...^(١) .

فكيف يفسر هذا التناقض في أقوال العلاف، وكيف يتفق هذا مع قوله بالتولد؟ توقف العديد من المفكرين أمام هذا الموقف وحاول كل منهم أن يجد تفسيراً لذلك من وجهة نظره: أ- إن أبا الهذيل أنكر بوضوح العلية الأرسطية وتصورها في مجال العالم الطبيعي ولكنه وقد نادى بحرية الإرادة الإنسانية وأن الإنسان هو الفاعل على الحقيقة فإنه لم يسر مع التصور إلى نهايته . لذلك جاءت نتائج مذهبه في تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعي مشوشة ومضطربة^(٢) .

ب- يبدو أن الأشعري لم يفهم أقوال العلاف لأن الذي يعنيه من أقواله أنه ليس ضرورياً أن يفعل أياً من القانونين المذكورين (أي القانون الذي يوجب هبوط الحجر من الجو ، والقانون الذي يوجب احتراق القطن بالنار) فعلة الطبيعي سريعاً من غير تأخير ، بل قد يكون هناك عائق طبيعي آخر يعوق وقتاً ما إحداث هذا الفعل الطبيعي ، وهذا ما نفهمه من كلمتي " أوقاتاً كثيرة " في نص الأشعري ، فإن هذا القول لم يطلق إذا جواز الجمع بين الحجر الثقيل والجو من غير هبوط ، ولا الجمع بين النار والقطن من غير إحراق ، بل قيده بقيد زماني ، والواقع علمياً أنه قد يحدث هذا الجمع أوقاتاً كثيرة وهذه الأوقات هي مدى الزمن الفاصل بين صعود الحجر وهبوطه أو مدى الزمن الذي تتأخر فيه فاعلية النار لسبب طبيعي ما . فنحن إذن أمام أمثلة من أقوال كبار مفكري المعتزلة تقدم لنا نماذج لمحاولات باكرة في الفكر العربي والإسلامي سبقت عصر الاستكشافات العلمية التطبيقية^(٣) .

وعلى الرغم من هذا الدفاع المجيد عن وجهة نظر العلاف ومحاولة إيجاد المبرر لأرائه ، وتحميلها ما لا تحتل ، فكيف نفسر باقي الأمثلة التي ذكرها الأشعري .

١- مقالات ج ٢ ص ١٢ - ١٣ .

٢- النشر : نشأة الفكر ج ١ ص ٥٧٤ ومناهج البحث ص ١٢٥ . (ط . دار المعارف بمصر ١٩٧٨) .

٣- النزعات المادية ج ١ ص ٧٨٤ .

ج- يرفض أحد الباحثين المعاصرين وجهة نظر الأستاذ مروة ، ويرى "أن تفسيره تفسير متعسف ثم يقرر أن قول العلاف يتضمن بوضوح إمكانية عدم فاعلية القانون الطبيعي للأشياء . هذا القول يتفق مع المذهب الذري الذي تبناه العلاف والذي يرجع بمقتضاه الحركة والسكون إلى قوة خارجية هي الله" (١) .

د- ومن وجهة نظر الباحث يجب علينا أن نتذكر هنا مواقف سابقة له ربما تكشف أبعاد الموقف الجديد .

كان العلاف دائماً يفرق بين نطاقين ، نطاق القدرة الإلهية ، ونطاق القدرة الإنسانية ، ثم يقرر حرية الأولى في التدخل كيفما شئت وأينما شئت وحيثما شئت في نطاق الكون بما فيه نطاق القدرة الإنسانية .

فأراه في القدرة الإنسانية أن الإنسان يقدر على ما يعرف كيفيته ، ولا يقدر على ما يجهل حقيقته ، وكذلك أراه في التولد ، فالأفعال التي يجب أن تنسب للإنسان هي التي يعلم كيفيتها ، والتي لا يعلم كيفيتها لا تنسب إليه .

ورأيه في أن الله يستطيع فعل ما هو بون الأصلح ، ولكنه سبحانه لا يفعله بل يفعل ما هو أصلح .

ورأيه في قدرة الله على الظلم - خالف المعتزلة ، وأقر بأن الله قادر على الظلم ولكنه لا يظلم .

بخصوص خلق العالم ، تبنى مبدأ "الجزء الذي لا يتجزأ" ، لأنه يتفق مع القول بالخلق المستمر ، وتدخل القدرة الإلهية في الكون في عملية بناء وتجدد واستمرار ، وأقر بالرؤية ولكنها رؤية قلبية ، واعتبرها نوعاً من العلم بالله .

من خلال هذا الاستقراء الموجز نستطيع أن نلاحظ المبدأ العام الموجه لتفكيره أو الينبوع الذي تنبع منه أراؤه الكلامية والفلسفية . والقاسم المشترك الذي يضم كل هذه الآراء . وهو اعتقاده الكامل في القدرة الإلهية وتصوره لله المتصف بصفات الكمال والجلال والعظمة والعزة .

والقدرة والإرادة والعلم والحياة ، المنزه عن صفات العجز والنقص .

١- محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف ص ٨٩ . ط . دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٦ .

ومن كل هذا اعتقد أن العلاف قال بهذا ، لكي يفسح المجال واسعا لاعتقادنا بالمعجزة الإلهية التي تتدخل في الكون ، فتعطل قوانينه فضلا عن تأكيد هذا ، لأن المعجزة جزء من المعتقدات الدينية وهي من الأدلة الواضحة على التأييد الإلهي للرسول والعون المستمر لهم . ولعل العلاف بهذا التوجه ، مهد الطريق لحجة الإسلام الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لكي ينكر قانون العلية ويسير في هذا النهج إلى أقصى غايته ، ورأيه مشهور في ذلك .^(١)

٨- الرد على العلامة مروة في قوله بجبرية العلاف :

ربط المفكر حسين مروة بين القول بشمول العلم الإلهي للجزئيات عند العلاف والقول بجبرية الأفعال الإنسانية . بمعنى أن كل شيء وكل فعل معلوم لله منذ الأزل ، وحين يحدث إنما يحدث بهذه الجبرية .

ويرى أن القول بعلم الله علما كلياً مطلقاً يؤدي إلى القول بأن الجزئيات تكون خارجة عن نطاق العلم الإلهي ، وإن كانت داخله في نطاق العلم الكلي المطلق لكون تعيين . وهذا يمكن أن يقترب بمضمونه من مذهب القدرية الذي يضع في حسابه حرية الاختيار^(٢) .

ثم يختم وجهة نظره بقوله : هذه الاستنتاجات إذا صحت يمكن أن تقدم لنا شكلا من أشكال الجبرية عند العلاف وهو يتناقض مع رأيه في حرية الاختيار . ورغم احترامنا لرأيه فإننا لا نقبله ولا نوافق عليه ، ولا شك أن استنتاجاته قد جانبها الصواب ، وليست في محلها ، وتخالف صريح توجهات العلاف ، وهذه محاولة لعرض وجهة النظر المخالفة :

أ- رأي العلاف في تقرير حرية الإرادة الإنسانية رأي واضح لا لبس فيه ولا غموض ، وقد عرضناه بإسهاب ، مدللين على ذلك بالأدلة والبراهين وبنصوص أوردها المؤرخون ، ومن ثم يتبين أنه يؤمن إيمانا قاطعا بحرية الإنسان وأن له استطاعة وقدرة واستعداداً ، وطاقته تمكنه من الإتيان بالفعل أو الامتناع عنه ، ثم لم يقف عند هذا فحسب بل ناقش مسئولية الإنسان عن الأفعال التي تصدر منه وتقع في نفسه أو في غيره .

ب- كل المسلمين يؤمنون بشمول العلم الإلهي ، وإن الله سبحانه "عالم بكل المعلومات من

١- تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ ، سليمان دنيا ، القاهرة .

٢- النزعات المادية ج ١ ص ٦٦١-٦٦٢ .

الكليات والجزئيات والموجودات والمعدومات والغائبات والحاضرات والمتغيرات والمفارقات" ^(١) . وفي نفس الوقت يدركون أن إرادتهم حرة ، وأن علم الله ليس مجبرا لهم على الأفعال فضلا عن عدم وجود ارتباط ضروري بين القولين . وتطبيقا لهذا القول ، فإذا كان العلاف قرر شمول العلم الإلهي للكليات والجزئيات فهذا ليس مناقضا لقوله بحرية الإرادة .

ج- جميع أقدار الناس قدرت أزلا ، وكل ما يقع داخل هذا الكون ، وتكشف عنه الحوادث اليومية ، ومجريات الأقدار ، قد كتب في اللوح المحفوظ . ومع هذا فليس هناك ارتباط بين العلم والقول والإجبار ، لأن علم الله علم انكشاف وليس علم إيجاب فعلم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ، وأن عملا آخر شر ، يعاقب عليه عقاب الشر ، والأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار فلا شيء في العلم بسالب للتخير في الكسب ، وكون ما في العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع والواقع لا يتبدل" ^(٢) .

١- الرازي : المسائل الخمسون ص ٤٩ . (ط كردستان ، القاهرة ١٣٢٨هـ)

٢- محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٦٥ . (ط . المنار ، القاهرة ١٩٦٥) .

المراجع

- ١- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦هـ) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ط المطبعة الأدبية ١٣٢٠هـ ، التمدن ١٣٢١ هـ الموسوعات ١٣٢١هـ في خمسة أجزاء منفصلة وأيضاً ط السلام ، القاهرة ١٣٤٨هـ .
- ٢- ابن قتيبة (أبو عبدالله محمد بن مسلم ت ٢٧٦هـ) . تأويل مختلف الحديث ، ط الكليات الأزهرية ١٩٦٦م .
- ٣- أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادي) . إبراهيم بن سيار النظام ، ط. دار النديم القاهرة ١٩٨٩م .
- ٤- أبو زهرة (الإمام محمد ت ١٩٨٤) . تاريخ المذاهب الإسلامية - دار الفكر العربي ، القاهرة .
- ٥- الإسفراييني (أو المظفر طاهر بن محمد ت ٤٧١هـ) . التبصير في الدين ، ت الكوثري ، ط - عزت الحسيني ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٦- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت ٣٣٠هـ) . مقالات الإسلاميين ، ت محيي الدين عبد الحميد - النهضة المصرية ١٩٦٩ .
- ٧- الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن ت ٧٥٦هـ) . المواقف مع شرح السيد الجرجاني ط - القسطنطينية ١٢٨٦هـ .
- ٨- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر ت ٤٢٩هـ) . الفرق بين الفرق ت محيي الدين عبد الحميد القاهرة . (د.ت) .
- ٩- التهانوي (محمد علي الفاروقي من علماء القرن ١٢هـ) . كشف اصطلاحات الفنون المجلد الأول مطبعة إقدام بدار الخلافة ١٣١٧هـ .
- ١٠- الجرجاني (علي بن محمد بن علي ت ٨١٦هـ) . التعريفات ط. الحلبي القاهرة (١٩٣٨) .
- ١١- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ت ٢٣١هـ) . الانتصار ، نشرة نيبرج ، دار قابس ، بيروت ١٩٨٦م .

- ١٢- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ) . المسائل الخمسون ت، أحمد حجازي ، المكتب الثقافي القاهرة ١٩٨٩ وأيضاً ط. كردستان ، القاهرة ١٣٢٨هـ.
- ١٣- الزيني (دكتور محمد عبد الرحيم) . ابن القيم وأراؤه الكلامية رسالة ماجستير ، قيد النشر لدى دار القطب الجزائر - مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام ، رسالة دكتوراه ط ديوان المطبوعات الجزائر ١٩٩٣ م .
- ١٤- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨هـ) . الملل والنحل ط فتح الله بدران ، الأنجلو المصرية .
- ١٥- العالم (محمود أمين) . الوعي والوعي الزائف ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٦ م .
- ١٦- النشار (العلامة الدكتور علي سامي) . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ دار المعارف بمصر ، ١٩٦٦ م . مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٨ .
- ١٧- اوليري (دي لا سي) الفكر العربي ، ت ، تمام حسان ، المؤسسة المصرية (د.ت).
- ١٨- دي بور (تاريخ الفلسفة في الإسلام ت أبو ريده ، ط لجنة التأليف والترجمة ١٩٣٨ م .
- ١٩- عبد الجبار (أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد ت ٤١٥هـ) . المغني ج٥ ، ج٨ ، ج١٤ ، ج١٥ الدار المصرية للتأليف ، القاهرة .
- ٢٠- عبده (الإمام محمد ت ١٩٠٥) . رسالة التوحيد . ط. المنار ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٢١- عمارة (الدكتور محمد) المعتزلة ومشكلة الحرية ، ط. دار الشروق ، بيروت ١٩٨٨ .
- ٢٢- عامل (مهدي) أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ م .
- ٢٣- مذكور (الدكتور إبراهيم بيومي ت ١٩٩٦) . في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جزآن دار المعارف بمصر ١٩٧٦ م .

- ٢٤- مروه (حسين). النزعات المادية جزآن ، دار الفاربي ، بيروت ١٩٨١ م .
- ٢٥- مطر (دكتورة أميرة حلمي) . الفلسفة عند اليونان ، النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢٦- نادر (دكتور ألبير نصري) . فلسفة المعتزلة ج١ ، دار النشر الثقافة ١٩٥٠ .
- ٢٧- هويدي (دكتور يحيى) محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، النهضة المصرية ١٩٦٦ .
- ٢٨- وهبة (دكتور مراد) المعجم الفلسفي ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٩ .